

# L'islam « officiel » et ses relations avec l'État

Clément STEUER

Lorsque l'on parle de l'islam « officiel », on se réfère à un champ particulier de l'espace religieux, caractérisé par ses ressources matérielles et symboliques propres, ses pratiques religieuses spécifiques et ses stratégies de légitimation et enjeux de pouvoir. Le terme « officiel » permet de définir ce champ, par opposition à la fois à l'islam « populaire » et à l'islam militant, en le caractérisant par sa proximité, réelle ou supposée, au pouvoir politique. Ce champ comprend un ensemble d'institutions allant d'Al-Azhar<sup>1</sup> au conseil des Confréries soufies, en passant par le ministère des Waqfs et le *muftî* de la République. La situation d'Al-Azhar se caractérise par une ambiguïté marquée, au contraire des autres institutions mentionnées ci-dessus, qui dépendent directement du pouvoir politique. En effet, le rôle des *ulemas* d'Al-Azhar a toujours été double, à la fois soutiens du régime, auquel ils fournissent une légitimité religieuse, et modérateurs de l'exercice du pouvoir au nom des valeurs de l'islam. Ces deux rôles sont d'ailleurs parfaitement complémentaires : en apparaissant comme totalement dépendants du pouvoir, les *ulemas* perdraient toute crédibilité, réduisant ainsi la portée de la légitimation religieuse qu'ils fournissent à l'État. Face aux pressions du pouvoir politique, comme à la concurrence exercée sur leur terrain par des acteurs étrangers à leur champ, les *ulemas* tentent ainsi de défendre leurs positions et de se ménager un espace d'autonomie politique.

## 1. Les institutions de l'islam officiel au service de l'État

### 1.1. La soumission de l'islam officiel au pouvoir politique

Le modèle égyptien fait figure de « prototype » de la soumission des acteurs de l'islam officiel aux objectifs de l'État (Luizard, 2000), depuis que cette soumission a atteint son apogée sous Nasser. Ce dernier s'est en effet attaché à réformer à la fois le Conseil des Confréries soufies, le ministère des Waqfs et l'université d'Al Azhar dans le but d'en faire des instruments de l'Etat dans le champ religieux.

Une loi publiée en 1953 soumet la gestion des waqfs à contrôle étatique, en autorisant le ministère des Waqfs à assigner les revenus tirés de ces œuvres pieuses à d'autres buts que ceux pour lesquels ils avaient été initialement créés. En 1957, les revenus tirés des waqfs sont nationalisés pour être affectés aux investissements dans les projets de développement. Dans le même temps, la réforme agraire retire les terres agricoles du domaine des waqfs et procède à leur redistribution. Parallèlement, le gouvernement fait connaître dès 1955 son intention de réformer les confréries soufies. Les confréries schismatiques sans statut officiel se multiplient alors en réaction. En 1958, le

---

1 Al-Azhar est une institution fondée au Xe siècle, jouant à la fois les rôles de mosquée et d'université

Conseil de la Révolution promulgue un *Guide pour les soufis* instituant le Conseil soufi en représentant de tous les ordres du pays, officiels ou non.

En 1961 la réforme d'Al-Azhar a pour effet de priver les *ulemas* de leurs ressources propres, de les placer sous la tutelle directe de l'État et de les transformer en fonctionnaires. En supprimant les cours de justice religieuses, cette réforme prive par ailleurs les *ulemas* de leur pouvoir judiciaire ainsi que d'un débouché professionnel pour les étudiants d'Al-Azhar. De son côté, le rôle de prêcheur – autre débouché traditionnel de ces étudiants – subit une perte de prestige, due au fait que la fonction de prédication est retirée à Al-Azhar pour être confiée au ministère des Waqfs, qui impose désormais le sujet du prêche du vendredi dans les mosquées qu'il contrôle. Le rôle d'enseignant demeure dès lors le seul débouché suscitant la vocation des étudiants azharis, alors que celui de prêcheur fait désormais figure de choix par défaut.

Mais outre la soumission de l'institution à un strict contrôle étatique, la réforme nassérienne de 1961 a également pour but de réformer l'enseignement qui y est dispensé, notamment par l'introduction de disciplines profanes dans le cursus. Au-delà de cet aspect, la réforme de l'enseignement a pour but d'« annuler le caractère sacré des modes de transmission du savoir » (Zeghal, 1996). Si le contenu de l'enseignement demeure en parti sacré, la pédagogie subit en effet une véritable révolution : il ne s'agit plus dorénavant d'apprendre par cœur des textes incompréhensibles – dont le sens ne devient accessible qu'après de longues années d'études – mais d'étudier le savoir religieux comme un savoir profane, en cherchant à comprendre avant d'apprendre.

Les successeurs de Nasser continueront dans cette voie d'instrumentalisation de la religion au service de la politique. Ainsi, c'est sous Sadate que sont promulgués le *Règlement intérieur des confréries soufies* et le *Règlement exécutif des confréries soufies* qui mettent concrètement en œuvre la réforme impulsée sous Nasser. Ces deux documents font table rase du passé en abrogeant toutes les lois antérieures en la matière et réorganisent l'islam confrérique autour du Conseil des Confréries, qui se voit confier tous les pouvoirs, aussi bien exécutifs que législatifs et judiciaires, dans son domaine d'attribution. L'assemblée générale des cheikhs des confréries soufies élit pour trois années dix des quinze membres du Conseil. Les cinq autres membres représentent Al Azhar, le ministère des Waqfs, le ministère de l'Intérieur, le ministère de la Culture et le gouvernorat du Caire. Le cheikh suprême est choisi parmi les dix représentants élus. Le Conseil est désormais habilité à autoriser ou non toute activité mystique, qu'elle soit d'ordre privé ou public, à nommer les cheikhs de chaque confrérie et à ratifier les nominations à tous les échelons de responsabilité au sein des confréries. Par ailleurs, l'assemblée générale des cheikhs nomme des *wahîl* dans chaque confrérie chargés de contrôler l'exécution des décisions du Conseil. Enfin, les ordres soufis non officiels sont déclarés illégaux, ce qui les contraints à rechercher le patronage d'organisations officielles. Le

résultat de cette réforme est que le cheikh de la confrérie, médiateur entre Dieu et son disciple, devient également médiateur entre l'Etat et le soufi (Luizard, 1990).

Par ailleurs, cette réforme intègre de force les confréries soufies, organisations emblématiques de l'islam populaire, au sein des institutions de l'islam officiel. La présence d'un représentant d'Al Azhar au sein du Conseil des confréries, ainsi que les fréquentes interviews du cheikh d'Al Azhar, du *muftî* de la République et d'officiels du ministère des Waqfs dans les colonnes de *Tasawuf Islâmî*, la revue de l'assemblée des cheikhs, illustrent cette intégration. Surtout, les réformes de 1976 et 1978 stipulent que les cheikhs des confréries ont désormais l'obligation de se former à Al Azhar. Cette disposition a pour effet secondaire d'entraîner une sécularisation de la fonction, de nombreux cheikhs de confréries étant désormais des ingénieurs, des hauts fonctionnaires ou des avocats formés à Al Azhar. Aujourd'hui l'Egypte est le seul pays musulman dans lequel l'islam confrérique est encadré par l'Etat<sup>2</sup>.

De leur côté, les *ulemas* suivent le virage pris par Sadate et s'empressent de donner leur caution à sa politique de rejet du socialisme et d'ouverture économique. Néanmoins, comme nous le verrons plus loin, ils cherchent parallèlement à profiter de la relative ouverture du régime pour reconquérir une part de leur autonomie perdue sous Nasser. Suite à l'assassinat de Sadate par des islamistes radicaux, son successeur, Hosni Moubarak, fait appel aux *ulemas* pour dialoguer avec les militants islamistes qui peuplent alors les prisons. Enfin, toujours sous Moubarak, Al-Azhar devient l'un des instruments privilégiés de l'État dans le mouvement de « réislamisation conservatrice » (Roy, 2002) amorcé dès le début des années quatre-vingt. Sous l'impulsion de cette politique, le nombre des imams travaillant pour le ministère des Waqfs passe de 6 000 en 1982 à 22 000 en 1996, tandis que les écoles et instituts dépendants d'Al Azhar atteignent le nombre de 6 000 en 1995, accueillant près de 250 000 étudiants.

### **1.2. La lutte des acteurs de l'islam officiel contre les intellectuels contestataires**

La fonctionnarisation des *ulemas* sous Nasser leur a fait perdre beaucoup de leur crédibilité auprès des masses, favorisant ainsi la montée en puissance d'une contestation formulée en termes religieux par des intellectuels musulmans, sans liens avec les institutions de l'islam officiel. En effet, l'explosion démographique, l'urbanisation et surtout la massification de l'accès aux études supérieures ont fait naître toute une génération de diplômés ne trouvant pas sur le marché du travail d'emploi correspondant à leur niveau de formation. Ces diplômés étant alphabétisés en langue arabe, et donc à même d'accéder directement aux textes sacrés sans passer par la médiation de l'enseignement azhari, cette situation a favorisé l'apparition d'acteurs « éduqués », exprimant une contestation sociale et politique en termes religieux.

---

2 Alors que le statut de *walî* (« saint » musulman) dépend de la seule volonté populaire dans l'ensemble du monde musulman, en Egypte il est soumis à l'approbation du ministère des Waqfs et du Conseil des Confréries, qui prennent leur décision après enquête sur la vie du *walî*, dans un processus comparable aux procès en canonisation de l'Eglise catholique.

Le mode d'accès de ces déclassés au savoir est en effet différent de celui des *ulemas*. Alors que les tenants de l'islam officiel développent leur pensée en s'appuyant sur un corpus homogène et limité de textes sacrés et sur des techniques éprouvées d'interprétation de ces textes, le mode de pensée des intellectuels contestataires s'apparente davantage au « bricolage » à partir de textes divers – incluant les textes sacrés eux-mêmes, mais également des brochures politiques et des prêches diffusés sur cassettes et à la télévision – sans méthode précise (Roy, 1992). Alors que les *ulemas* puisent leurs ressources symboliques dans l'ordre transcendantal, via leur monopole de l'interprétation du corpus religieux, les penseurs islamistes leur contestent ce monopole, en s'appuyant sur leur accès direct à ce corpus, réinterprété dans le sens d'une contestation de l'ordre politique et social (Kepel, 1985). Ainsi, dans un entretien à *Sawt al-umma* daté du 6 novembre 2006, le député Ali Laban, élu des Frères musulmans, conteste au sheikh d'Al Azhar et au *muftî* de la République le droit de promulguer des fatwas. Outre leur proximité avec le pouvoir, les islamistes reprochent aux *ulemas* la sclérose de leurs méthodes d'exégèse, ainsi que leur conservatisme doctrinal. En retour, les *ulemas* tentent de discréditer le discours islamiste en lui déniaient le statut de discours intellectuel.

Si les *ulemas* défendent leurs propres positions et leurs propres méthodes d'exégèse face à la concurrence des intellectuels islamistes, ils jouent là aussi leur rôle de défenseurs de la légitimité religieuse de l'État contre les fauteurs de trouble. Face aux défis politiques posés par les mouvements islamistes et au défi intellectuel posé par les penseurs de ce courant, l'Etat a en effet cherché, dès l'époque de Sadate, à formuler une conception officielle de l'islam. Cette conception se caractérise par un retour aux textes, au détriment des pratiques traditionnelles, notamment mystiques. Il s'agit à la fois de donner une image de modernité (la rationalité de l'Écriture contre l'obscurantisme des pratiques de piétés populaires) et de donner des gages aux islamistes, qui considèrent ces pratiques traditionnelles comme une innovation blâmable, une déviation par rapport à l'islam des premiers temps.

## **2. Les « stratégies de contournement » de l'État**

### **2.1. La marge d'autonomie des acteurs de l'islam officiel**

Plus le pouvoir a besoin des *ulemas* pour lutter contre les mouvements d'opposition, plus ceux-ci sont en mesure de négocier leur soutien. Par ailleurs, en les dotant d'un revenu régulier et d'une hiérarchie administrative, la réforme de 1961 a renforcé sur le long terme la position des *ulemas* en leur fournissant des moyens dont ils se saisiront après la mort de Nasser pour reconquérir leur autonomie perdue. Ainsi, le régime nassérien a-t-il jugé utile de renforcer le rôle international d'Al Azhar afin de servir ses objectifs en matière de politique étrangère. Les *ulemas* ont ainsi été en mesure de consolider leur propre position sur la scène internationale, ce qui a renforcé en retour leur prestige et leur autonomie sur la scène nationale égyptienne. Cependant, les étudiants étrangers

restent très minoritaires au sein de l'université (moins de 5%). Le gros des troupes est toujours recruté parmi les écoliers des secteurs primaire et secondaire, composé d'un millier d'instituts répartis sur l'ensemble du territoire national. Ce large vivier qui a survécu aux réformes nassériennes est également un facteur d'autonomie pour l'institution, à même de former elle-même des milliers de futurs étudiants.

Par ailleurs, le pouvoir ne s'est pas servi de la légitimité azhari uniquement contre les mouvements islamistes. Ainsi, au début des années soixante-dix, alors que Sadate perçoit les mouvements d'extrême-gauche comme la principale menace à son régime, il n'hésite pas à instrumentaliser à la fois islamistes et *ulemas* pour lutter contre cette menace. Il a ainsi misé sur l'islamisation pour contrer l'opposition de gauche et a réformé la Constitution pour faire de la *shari'a* la source principale de la législation (1971 et 1980). Dès lors, un jeu se met en place entre Al Azhar et le pouvoir : les *ulemas* continuent à légitimer les politiques les plus controversées du régime (engagement militaire dans le Golfe, notamment), mais en échange, ils exigent du gouvernement des réformes allant dans le sens d'une application effective de la *shari'a*. Dès les années quatre-vingt, ils revendiquent ainsi l'exercice d'un pouvoir de censure qu'ils ne possèdent pas dans le droit positif égyptien, mais qu'ils entendent appliquer néanmoins dans les faits. Par ce moyen, ils vont s'appliquer à faire taire la pensée laïque, prenant ainsi leur revanche sur la période nassérienne. Dès 1992, lors de la Foire du Livre, l'institution fait saisir huit ouvrages considérés comme blasphématoires et obtient l'interdiction du film de Youssef Shahine, *L'Emigré*. La même année, la revue d'Al Azhar accuse de matérialisme Nasr Abû Zayd, auteur d'un ouvrage sur les sciences du Coran. En 1994, un tribunal le déclare apostat et prononce son divorce au motif qu'une musulmane ne peut être mariée à un non-musulman.

Cette marge d'autonomie va être utilisée différemment selon le degré de proximité des *ulemas* avec le pouvoir : alors que les *ulemas* les plus hauts placés dans la hiérarchie religieuse, enseignant dans des écoles ressemblant de plus en plus aux universités et bénéficiant de leur statut de fonctionnaires, ont vu leurs conditions de vie s'aligner sur celles des intellectuels occidentalisés, les petits prêcheurs ont au contraire vu leur situation et leur prestige se dégrader, se rapprochant ainsi du statut social des intellectuels déclassés gagnés à la contestation. Aussi, si les premiers nient aux islamistes la capacité d'accéder à l'ordre transcendantal et en déduisent l'inexistence des problèmes qu'ils soulèvent, des *ulemas* contestataires reprennent au contraire à leur compte la critique de l'ordre social formulée par les islamistes, tout en considérant ces derniers comme incompetents à porter cette contestation. Le seikh Kichk, emblématique de ce courant des *ulemas* contestataires, et dont les prêches connurent un grand succès dans les années 1980, accuse ainsi l'institution azhari d'avoir laissé le champ libre à des penseurs islamistes incompetents, du fait de sa subordination aux intérêts du régime (Kepel, 1985). A la fin des années 1990, le Front des *ulemas*

d'Al Azhar – association professionnelle fondée en 1946 – se fait le porte-parole de cette tendance conservatrice. Mais même parmi les azharis les mieux établis, certains se rapprochent des positions des islamistes les plus radicaux. Ainsi, lorsque Farag Fawda, auteur d'un ouvrage condamné en 1992 par le séminaire des *ulemas* de la faculté de prédication d'Al Azhar, est assassiné par un commando islamiste, le cheikh Al Ghazali (diplômé d'Al Azhar ayant fait carrière au sein du ministère des Waqfs) se rend au procès des meurtriers où il condamne leur acte, mais pas les principes qui y ont présidé ; pour lui, l'apostasie est bien passible de mort.

En effet, malgré la modernisation d'Al Azhar amorcée sous Nasser, le conservatisme azharien est demeuré intact sur le plan idéologique (hostilité aux positions réformistes, refus de réformer le droit islamique). En réponse les libéraux se regroupent autour du *muftî* de la République. Ainsi, lorsque le gouvernement fait connaître en 1994 son intention d'interdire la circoncision, Al Azhar s'y oppose en des termes très violents, tandis que le grand *muftî*, sheikh Tantawi argue du fait que la *shari'a* ne traitant pas du sujet, c'est au gouvernement de légiférer en la matière. Le 27 mars 1996, sheikh Tantawi est nommé à la tête d'Al Azhar par décision du président de la République, certainement dans le but de modérer les positions de l'institution. Le nouveau sheikh est reçu avec méfiance par ses pairs. Ainsi, dès le 10 avril, le comité des *ulemas* fait savoir qu'il désavoue le sheikh Tantawi pour sa position concernant les kamikazes palestiniens, qu'il refuse de qualifier de martyrs. Le 15 mai de la même années, les *ulemas* lui reprochent sont entrevue avec des membres du Lion's Club, association assimilée à la franc-maçonnerie par Al Azhar. Le sheikh Tantawi essaie néanmoins de se rapprocher des positions de l'institution, quitte à renier ses engagements passés. Dès le 9 avril, il affirme que l'excision peut parfois être utile, alors qu'il y était formellement opposé lorsqu'il était encore *muftî* de la République et que son prédécesseur à la tête d'Al Azhar, sheikh Gad al-Haq, la présentait comme un devoir. Le 22 août, il approuve la décision de la Cours de Cassation ordonnant le divorce du professeur Nasr Abû Zayd. De son côté, Ali Gomaa, *muftî* de la République depuis 2003, a repris le flambeau du libéralisme, et a rendu une série de fatwas controversées, affirmant notamment le droit pour une femme d'accéder à la présidence de la République (ce que la Constitution égyptienne ne permet pas) ou encore autorisant les musulmans à vendre du porc et de l'alcool dans les pays non-musulmans.

## **2.2 L'individuation des pratiques religieuses**

Dès la fin des années quatre-vingt, il devient évident qu'Al-Azhar ne parle plus d'une seule voix, mais présente au contraire un visage aux multiples facettes. La conséquence de cette diversification est une réévaluation du prestige des *ulemas*. Désormais, les intellectuels islamistes contestataires recherchent l'approbation d'azharis afin de gagner en légitimité. Ainsi, l'association baptisée *L'Egypte pour la culture et le dialogue*<sup>3</sup> rassemble-t-elle aussi bien des militants du parti islamiste modéré *Al Wasat*, des sheikhs et des étudiants d'Al Azhar et l'avocat Muhammad Selim Al

3 *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, fondée en avril 2000

'Awa, compagnon de route des Frères musulmans et penseur emblématique des « islamistes indépendants », courant intellectuel cherchant à concilier les idées islamistes avec l'Etat de droit, la démocratie et la notion de citoyenneté. Cette attitude nouvelle des penseurs islamistes renforce en retour l'autonomie du savoir religieux, dont les critères de discussion ne sont plus désormais perçus comme liés à une prise de position politique, mais semblent au contraire reposer sur une définition endogène au champ et sont reconnus par l'ensemble des acteurs (Zeghal, 1996). Par ailleurs, avec l'introduction de savoirs modernes dans l'institution, les *ulemas* se sont rapprochés du mode de pensée des intellectuels contestataires, caractérisé par le « bricolage ».

Suite à la réforme de 1961 et face à la soumission des prêcheurs azharis au pouvoir, la prédication au sein des mosquées privées se développe rapidement, leur nombre doublant entre le milieu des années soixante-dix et le début des années quatre-vingt dix pour atteindre le chiffre de quarante mille. Ces mosquées privées sont animées par des prêcheurs n'ayant pas étudié à Al-Azhar et souvent issus de la mouvance des intellectuels islamistes déclassés, plus proches du courant *salâfi* que de la Confrérie des Frères musulmans. Dès les années soixante-dix, certains azharis investissent ce réseau de mosquées privées. Tournant le dos à l'État, ils s'impliquent toujours davantage dans ce qu'il est convenu d'appeler la société civile. L'individualisation de la fonction religieuse apparaît ainsi comme la réponse la plus efficace à apporter à un État qui a tenté de se soumettre le champ du religieux. Il s'agit pour ces prêcheurs de contourner les contraintes étatiques, liées à la prédication dans les mosquées contrôlées par le ministère des Waqfs, pour s'adresser directement aux individus. L'Etat n'abandonne cependant pas le terrain et tente de limiter l'influence des prêcheurs islamistes. En 2005, le ministre des Waqfs, Hamdi Zaqzouq, interdit le port du *niqab* – symbole tangible de l'influence islamiste – aux prédicatrices dans les mosquées. Par ailleurs, un programme lancé en 1993 prévoit de placer progressivement les quarante mille mosquées privées du pays sous le contrôle du ministère des Waqfs. Ce contrôle demeure néanmoins dans une large mesure purement théorique, notamment en zone rurale et dans les quartiers populaires des grandes villes. Enfin, une loi votée en 1996 fait obligation aux prêcheurs non employés par le ministère des Waqfs de demander une autorisation spéciale pour prêcher en mosquée. Là encore, cette loi s'est révélée difficile à faire appliquer.

Cette stratégie de contournement de l'État en passant par l'individu avait été expérimentée par les *ulemas* dès l'époque de Nasser, à travers le réseau d'organisations satellites d'Al-Azhar, telle l'Académie de recherches islamiques. Ces marges d'autonomie que s'aménagèrent les *ulemas* dès cette époque iront en s'élargissant après la mort de Nasser. Cette attitude est par ailleurs favorisée par la façon dont les *ulemas* se sont toujours perçus eux-mêmes. Malika Zeghal a en effet montré, par l'étude de biographies d'*ulemas*, que ces derniers distinguent leur fonction profane, relevant du pouvoir étatique, de leur fonction sacrée, qui s'exerce à l'échelle individuelle, hors de tout contrôle

étatique. A leurs yeux, la qualité d'*ulema* n'est pas due aux diplômes obtenus ni à la fonction occupée, mais au savoir religieux intériorisé, aussi bien au cours des études qu'au sein de la famille.

Cette volonté d'agir en ignorant l'État inscrit la démarche de ces *ulemas* dans la dynamique d'individuation des pratiques religieuses à l'œuvre dans d'autres secteurs de la société égyptienne, y compris parmi certaines franges de l'islam politique . C'est ainsi que le phénomène des « nouveaux prêcheurs » s'est développé en Egypte depuis le milieu des années quatre-vingt dix. Il s'agit de prédicateurs issus de la bourgeoisie et s'adressant d'abord à celle-ci. Ni islamistes, ni azharis, ces nouveaux prêcheurs rejettent la politique et se concentrent sur la résolution des problèmes personnels de leurs auditeurs. Inspirés par les mouvements charismatiques et les télévangélistes occidentaux, ils constituent un vecteur de modernisation de la société égyptienne (Haenni, 2002). En refusant au politique toute intrusion dans le champ religieux, les *ulemas* participent ainsi, à leur corps défendant, à ce processus de sécularisation de la société, dans le sens où ils définissent une religion sans lien avec le politique. Cette contradiction conduit à une séparation tacite des tâches : alors que les *ulemas* officiels maintiennent la raison d'être de la profession – assurer la médiation entre l'ordre transcendantal et l'ordre politique –, les *ulemas* contestataires maintiennent la tradition religieuse contre les empiétements du pouvoir d'État (Zeghal, 1996).



## Bibliographie essentielle

- ABDERRAZIQ, Ali, 1925, trad. 1994, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte – CEDEJ, coll. Textes à l'appui, série islam et société
- GHANIM, Ibrahim Al Bouyoumi, 2007, *Wazarat al-Awqaf*, Le Caire, Centre d'Etudes Politiques et Stratégiques d'Al Ahram
- HAENNI, Patrick, 2005, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil – La République des Idées
- KEDDIE, Nikki R., 1972, *Scholars, Saints and Sufis. Muslim religious institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley, University of California Press
- KEPEL, Gilles, 1985, « Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit », *Revue française de science politique*, Volume 35, Numéro 3, p. 424 - 445
- LUIZARD, Pierre-Jean, printemps 2000, « Pouvoirs religieux et pouvoirs politiques dans les pays arabes du Moyen-Orient », *Confluences Méditerranée* n°33
- ROUSSILLON, Alain, 2005, *La pensée islamique contemporaine, acteurs et enjeux*, Paris, Téraèdre, coll. L'Islam en débat
- ROY, Olivier, 1992, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, coll. Esprit
- ZEGHAL, Malika, 1996, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al-Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Paris, Presses de la FNSP

## Références complètes

- HAENNI, Patrick, 2002, « Au-delà du repli identitaire... Les nouveaux prêcheurs égyptiens et la modernisation paradoxale de l'islam », *Religioscope*, Novembre 2002, <http://www.religioscope.com/pdf/precheurs.pdf>
- KEPEL, Gilles, 1985, « Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit », *Revue française de science politique*, Volume 35, Numéro 3, p. 424-445
- LUIZARD, Pierre-Jean, 2<sup>ème</sup> trimestre 1990, « Le soufisme égyptien contemporain », *Egypte Monde arabe*, pp. 36-94
- LUIZARD, Pierre-Jean, printemps 2000, « Pouvoirs religieux et pouvoirs politiques dans les pays arabes du Moyen-Orient », *Confluences Méditerranée* n°33
- ROY, Olivier, 1992, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, coll. Esprit
- ROY, Olivier, 2002, rééd. 2004, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, coll. Points Essais
- ZEGHAL, Malika, 1996, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al-Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Paris, Presses de la FNSP

## Index des mots-clefs

azhari.....	2, 4, 5, 6, 7, 8, 10
intellectuel.....	3, 4, 5, 6, 7, 10
islam officiel.....	1, 3, 4, 10
islamiste.....	3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
muftî.....	1, 3, 4, 6
prêcheur.....	2, 5, 7, 8, 9
soufi.....	1, 2, 3, 9
ulema.....	1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
waqf.....	1, 2, 3, 6, 7

## Index des noms propres

Abderraziq, Ali.....	9
Abû Zayd, Nasr.....	5, 6
Al 'Awa, Muhamad Selim.....	7
Al-Azhar.....	1, 2, 3, 6, 7, 8, 9
Al Ghazali, Muhamad.....	6
Fawda, Farag.....	6
Gad al-Haq, Gad al-Haq Ali .....	6
Ghanim, Ibrahim Al Bouyoumi.....	9
Gomaa, Ali.....	6
Haenni, Patrick.....	8, 9
Keddie, Nikki, R.....	9
Kepel, Gilles.....	4, 6, 9
Kichk, Abd Al Hamid.....	6
Laban, Ali.....	4
Luizard, Pierre-Jean.....	1, 3, 9
Moubarak, Hosni.....	3
Nasser, Gamal Abdel.....	1, 2, 3, 4, 6, 7
Rousillon, Alain.....	9
Roy, Olivier.....	3, 4, 9
Sadate, Anouar.....	2, 3, 4, 5
Shahine, Youssef.....	5
Tantawi, Muhamad Sayyid.....	6
Zaqzouq, Hamdi.....	7
Zeghal, Malika.....	2, 7, 8, 9